CITATIONS & QUOTES

Of its five volumes, four are known to be extant as a single manuscript at the university of Ankara. The manuscript has been published in 2001 as a facsimile by Fuat Sezgin under the title *Splendid Light on Bright Wisdom*.

The work contains a detailed account of philosophy consisting of two volumes on the *Isagoge* and the works corresponding to the Aristotelian *Organon*, a third volume on the exposition of the natural world up to his treatment of mineralogy, and a final fifth volume on metaphysics. The missing fourth volume probably contained al-Āmidī's views on animated natural bodies, including his account of the soul, of plants, and of animals.

Fuat Sezgin states that the manuscript was copied in 592/1196, which would indicate a rather early date of composition, twenty years before al-Āmidī completed his *Abkār al-afkār* and thirty-seven solar years before he died in Damascus.[42] Syamsuddin Arif, however, suggests on the basis of some remarks on the opening pages of the first volume of the work that 'it must belong to his latest works, probably composed during the last period of his life.'[43] Sadly, insufficient evidence for dating the work is not the only issue we are confronted with when reading *al-Nūr al-bāhir*. The text of the manuscript is deficient, and the strict black and white reproduction of the facsimile at times is presumably even

42 See Sezgin's remarks in his introduction to al-Āmidī, *al-Nūr al-bāhir*, vol. I, p. vii.

43 Arif, Al-Āmidī's Reception of Ibn Sīnā, p. 213.

DE GRUYTER

Dag Nikolaus Hasse, Amos Bertolacci (Eds.)

THE ARABIC, HEBREW AND LATIN RECEPTION OF AVICENNA'S METAPHYSICS

DE G

According to Syamsuddin Arif (2000, 94–95), the term Ibn Sina primarily used for intuition is *hads* or an act of acuteness of mind and soul, such as when one is divinely inspired. In addition, Arif (2000, 99) avers that, intuition can also be couched in relation to *'aql* (reason), *fitrah* (innate faculty), *quwaat al-nafs* (mental aptitude). According to Eran (2007, 40), the particular qualities of *hads* are the ability to arrive at a conclusion instantaneously and the ability to arrive at a conclusion or truth with no external aid and without prior learning. Eran (2007, 40) adds that Ibn Sina "succeeds in grounding his theory in a natural base by arguing that the special power of hads varies in quantity, frequency and quality in different individuals". In other words, inasmuch as *hads* can be found abundantly in some individuals, it does not exist in other individuals at all. Examining the notion of *hads* (intuition) in relation to metaphysics, Ibn Sina offers two ways of arriving at knowledge: *istish'ar* (intuitive knowledge) and *qiyas* (syllogistic reasoning), both constituting *hads* (intuition) (Arif 2000, 125). By implication, *hads* (intuition) comprises both rational and emotive dimensions. In his *Shifa Tabiyyat al-Nafs*, Ibn Sina (1975, 219–220) relates *hads* (intuition) to notions of *tahkayyal* (imagine) and *tawahham* (surmise), *shu'ur* (intellectual perception) and *'aql* (rational cognition).

ISBN 978-3-030-30055-5 ISBN 978-3-030-30056-2 (eBook)
https://doi.org/10.1007/978-3-030-30056-2 2019
Springer

Y. Tzvi Langermann, ed., *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy.* (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 8.) Turnhout: Brepols, 2009. Pp. xv, 381; tables and 4 black-and-white figures. €80. ISBN: 9782503527536. doi:10.1017/S0038713413004375

This volume highlights Avicenna's philosophical and scientific legacy among Muslims and Jews for half a millennium. The various articles trace the influence of Avicenna's teachings upon such figures as al-Ghazālī, Ibn Kammūna, al-Āmidī, Mulla Sadra, Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, al-Jūzjānī, Niẓām al-Din al-Nisābūrī, Judah Halevi, Abraham ibn Ezra, Maimonides, and Maimonides's descendants. These thinkers responded to Avicenna's views from theological, philosophical, logical, mystical, astronomical, and medical perspectives.

The contents of the volume following the foreword are as follows: Ahmed H. al-Rahim, "Avicenna's Immediate Disciples: Their Lives and Works"; Frank Griffel, "Al-Ghazālī's Cosmology in the Veil Section of His *Mishkāt al-anwār*"; M. Afifi al-Akiti, "The Good, the Bad, and the Ugly of *Falsafa:* Al-Ghazālī's *Maḍnūn, Tahāfut* and *Maqāṣid*, with Particular Attention to Their *Falsafī* Treatments of God's Knowledge of Temporal Events"; Binyamin Abrahamov, "Ibn al-'Arabī's Attitude toward al-Ghazālī"; Anna Akasoy, "The al-Ghazālī Conspiracy: Reflections on the Inter-Mediterranean Dimension of Islamic Intellectual History"; Heidrun Eichner, "The Chapter 'On Existence and Non-existence' of Ibn Kammūna's *al-Jadīd fī l-ḥikma:* Trends and Sources in an Author's Shaping the Exegetical Tradition of Al-Suhrawardī's Ontology"; Lukas Muehlethaler, "Ibn Kammūna (D. 683/1284) on the Argument of the Flying Man in Avicenna's *Ishārāt* and al-Suhrawardī's *Talwīḥat*"; Syamsuddin Arif, "Al-Āmidī's Reception of Ibn Sīnā: Reading *al-Nūr al-Bāhir fī al-Ḥikam al-Zawāhir*"; Nahyan Fancy, "The Virtuous Son of the Rational: A Traditionalist's Response to the *Falāsifa*"; David B. Burrell, "*Existence* Deriving from 'the Existent': Mulla Sadra with Ibn Sīnā and al-Suhrawardī"; Robert Wisnovsky, "Arabic Logicians on Perfect and Imperfect Syllogisms: A Supplement to Patzig's 'Historical Excursus' "; S. Nusseibeh, "Avicenna: Providence and God's Knowledge of Particulars";

ISSN 0038-7134

SPECULUM

A JOURNAL OF MEDIEVAL STUDIES

PUBLISHED QUARTERLY BY

THE MEDIAEVAL ACADEMY OF AMERICA

Alfred L. Ivry's review of « Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy » ed. Tzvi Langermann, in *Speculum*, vol. 89, no. 1 (2014), pp. 214–216. url: https://www.jstor.org/stable/43576994

Ibn Kammūna is largely indebted to Bahmanyār's *Kitāb al-Taḥṣīl* and F.D. al-Rāzī's *al-Mulakhkhaṣ fī l-ḥikma*, but also how his exposé reveals elements of the influence of al-Suhrawardī. In introducing this issue, she emphasizes that the influence of Avicenna's thought on Ibn Kammūna was substantially mediated, and at once also "modified," by a few later so-called works of "Avicennian" philosophers (besides the above-mentioned two, the author adds al-Ghazālī's *Maqāṣid*). This basic remark is undoubtedly valuable, but clearly more research is needed to determine ist precise limits. As to the details of the study, some reservations are in order, particularly as to whether *wujūd* can always be rendered by 'existence.' In fact, it could be that in some cases "being" almost

The influence of Avicenna's thought upon al-Āmidī who had lived half a century before Ibn Kammūna, is examined in the next study by Syamsuddin Arif. He stresses the basic structural similarity between al-Āmidī's major work *al-Nūr al-Bāhir* and Avicenna's well-known encyclopedia, *al-Shifā'*, notwithstanding a few modifications and omissions, and points out a few elements of doctrinal influence. It is obvious that Arif only wants to offer a primary outline, useful for further investigation. However, one wonders whether he has not unjustly overlooked the possibility of intermediary influences, e.g., Bahmanyār's *Kitāb al-Taḥṣīl*, where the discussion of the ten categories has already been placed in the context of metaphysics.

Jules Janssens' Review of "Avicenna and His Legacy," in *Mediaevistik*, vol. 24, 2011, pp. 529–536. *JSTOR*, http://www.jstor.org/stable/42587326. Accessed 4 Oct. 2023.

Anagnostopoulos, Georgios. “Aristotle’s Methods.” In: *A Companion to Aristotle*. Edited by Georgios Anagnostopoulos. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009, 101–122.

Angioni, Lucas. “Explanation and Definition in Physics I 1.” In: *Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 34.4 (2001), 307–320.

Annas, Julia. “Aristotle, Number and Time.” In: *The Philosophical Quarterly* 25.99 (1975), 97–113.

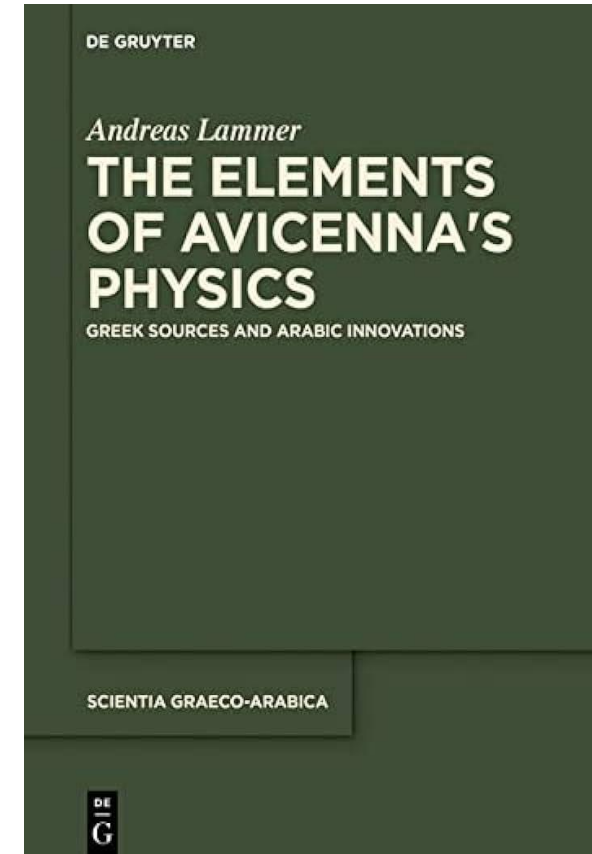
Arif, Syamsuddin. “Ibn Sīnā’s Idea of Nature and Change.” In: *Afkār. Journal of ʿAqīdah and Islamic Thought* 8 (2007), 111–139.

Arif, Syamsuddin. “The Universe as a System. Ibn Sīnā’s Cosmology Revisited.” In: *Islam & Science* 7.2 (2009), 127–145.

Armstrong, Arthur Hilary. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. An Analytical and Historical Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1940.

Arnzen, Rüdiger. “Plato’s *Timaeus* in the Arabic Tradition. Legends – Testimonies – Fragments.” In: *Il Timeo. Esegesi greche, arabe, latine*. Relazioni introduttive ai seminari della quinta “Settimana di Formazione” del Centro interunivesitario “Incontri di culture. La trasmissione dei testi filosofici e scientifici dalla tarda antichità al medioevo islamico e cristiano.” (Pisa, Santa Croce in Fossabanda, 26th–30th Apr. 2010). Edited by Francesco Celia and Angela Ulacco. Pisa: Pisa University Press, 2012, 181–267.

Arnzen, Rüdiger. “Proclus on Plato’s *Timaeus* 89e3–90c7.” In: *Arabic Sciences and Philosophy* 23.1 (2013), 1–45.

Arzhanov, Yury and Rüdiger Arnzen. “Die Glossen in Ms. *Leyden or. 583* und die Syrische Rezeption der aristotelischen *Physik*.” In: *De l’Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique*

Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations* (Berlin: de Gruyter, 2018)

Mun'im Sirry accuses A'ẓamī of religious prejudice when he discusses Orientalist scholarship, which, in his view, is shaped by his religious and political ideology. In his recently published book, *Kontroversi Islam Awal: Antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis* (Controversies Over Early Islam: Between Traditionalist and Revisionist Schools), Sirry refers to Fred Donner's *Narratives of Islamic Origins*, in which Donner presents four approaches to early Muslim sources: the descriptive, the source critical, the tradition critical, and the skeptical.[45]

The important differences between these four approaches, however, are not acknowledged by Syamsuddin Arif, who makes sweeping generalizations about all Western scholarship on the Qur'ān. In his *Orientalis and Diabolisme Pemikiran*, Arif portrays Western scholarship on the Qur'ān, for example, Nöldeke's *Geschichte des Qorans*, Mingana's "Transmission of the Kur'an," Jeffrey's *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*, and Wansbrough's *Quranic Studies*, as products of skepticism. He states: "Contrary to Muslim scholars, Western Orientalists start from prejudice and doubt, and they will end with doubt."[46]

46. Syamsuddin Arif, *Orientalis & Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: GIP, 2008), 23. Arif earned his undergraduate degree from International Islamic University Malaysia in 1996, his MA degree from International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) Malaysia in 1999 (he wrote his thesis on "Ibn Sina's Theory of Intuition"), and his PhD degree from ISTAC in 2004

International Qur'ānic Studies Association
Studies in the Qur'ān 2

Mun'im Sirry (ed.)

New Trends in Qur'anic Studies

Text, Context, and Interpretation

The strong influence of conservative Islamic groups and personalities emanating from Pesantren Sidogiri provides yet more evidence of the existence of this view. We have noted that Pesantren Sidogiri has invited high-profile conservative preachers known for their negative campaigning against religious pluralism and anti-Shia campaigns to deliver sermons to the students. One of those preachers was Adian Husaini. His sermon topic in 2006 was the danger in modern discourses about religious pluralism and the hermeneutic approach in Qur'anic exegesis. He refers to such discourses as "modern heretic thoughts" (Husaini, 2006). The other high profile preacher was Syamsuddin Arif from INSIST (Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization). His sermon was titled "Beware of Inter-religious Dialogue" (BS, Ramadhan 1431: 67). INSIST is an intellectual circle led by graduates of the International Islamic University, Malaysia, and includes Adian Husaini and Hamid Fahmi Zarkasyi. This group is known for its campaigning against religious pluralism and anti-Western views (see Bruinessen, 2013: 45).

The visit of Adian Husaini and Syamsuddin Arif to Nahdlatul Ulama-affiliated *pesantren* is surprising, as Husaini is known to be affiliated with Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII, the Indonesian Islamic Propagation Council) and Arif with INSIST; these groups are oriented towards Islamic reform known as *wahabism* (see Hefner, 1997; Husin, 1998). Because *wahabism* condemns the syncretic or localised forms of Islamic practices and advocates the need to purify corrupt forms of Islam, the traditionalists affiliated with Nahdlatul Ulama generally do not associate with *wahabi*-minded organisations and

BRILL

ASIAN JOURNAL OF SOCIAL SCIENCE 42 (2014) 722–746

Asian Journal of Social Science
brill.com/ajss

Limits to Religious Diversity Practice in Indonesia

*Case Studies from Religious Philanthropic Institutions and Traditional Islamic Schools**

Minako Sakai
The University of New South Wales, Canberra

M. Falikul Isbah
The University of New South Wales, Canberra

Holtzman continues the discussion of human agency, in this case exploring the question of whether human beings are constrained and compelled in their actions or whether they are the "real agents". Holtzman employs a systematic mode of investigation as she analyses this question using chapter 19 of Ibn Qayyim's magnum opus *Shifā' al-'alīl*. In the third article, Gino Schallenbergh takes a close look at the interpretation of Sufi literature on predetermination in Ibn Qayyim's works.

In the next piece, Tzvi Langermann examines Ibn Qayyim's works, his manuscripts and his epitomes. Here Langermann provides a poignant analysis of Ibn Qayyim's masterful work, the *Kitāb al-rūḥ* with emphasis on its content and its impact on the belief of present-day Muslims. Following Langermann's article, Christopher Melchert outlines in his paper the relationship between Ibn Taymiyya's and Ibn Qayyim's jurisprudence and the late-medieval *Ḥanbalī* school of law. After this, Claudia Preckel presents an overview of the manner in which Ibn Taymiyya's and Ibn Qayyim's *Ḥanbalī* jurisprudence was perceived in South Asian Islamic literature. She does so by "screening Ṣiddīq Ḥasan Khān's library" in order to explore the extent to which Ṣiddīq Ḥasan was influenced by Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim. In the next article, Syamsuddin Arif analyses the relationship of both jurists to *Salafi* thinking in general terms, and more particularly to Islamic radical thought in Malaysia and Indonesia. Arif provides a convincing discussion that succeeds in showing that the political implications of this relationship are over-estimated.

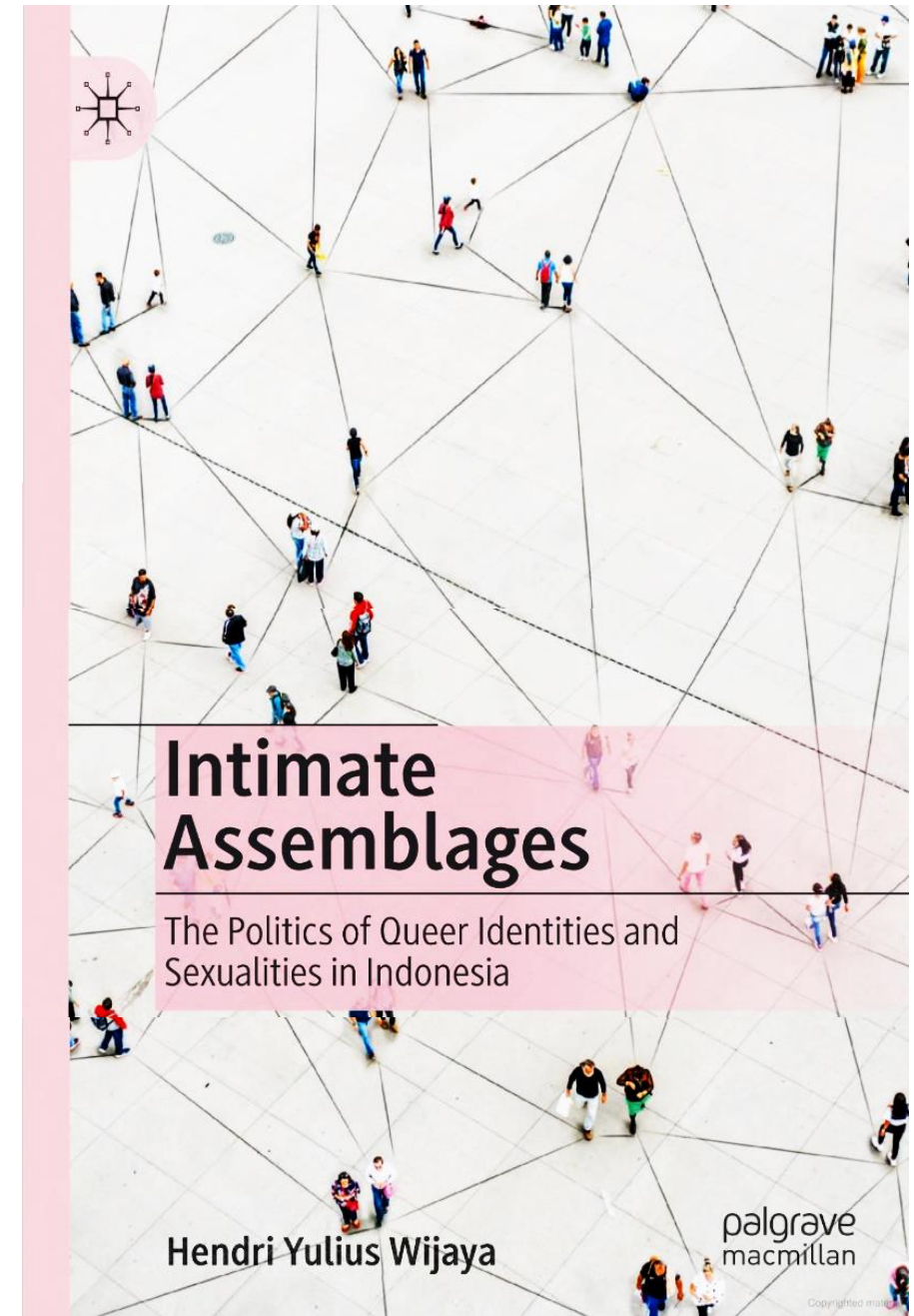
Al Ghouz, Abdelkader. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 77, no. 2, 2014, pp. 379–81. *JSTOR*, http://www.jstor.org/stable/24692730. Accessed 4 Oct. 2023.

Außerdem gewähre man ihnen, den Nicht-Muslimen, ja Rechte auf den Gebieten Gottesdienst sowie Regelungen betreffend Essen, Beerdigung usw. Eigentlich seien es, so folgt noch nach, in Indonesien nicht die Muslime und Nicht-Muslime, die den *sharīʿa*-Staat nicht wollten, sondern vielmehr die ausländischen Imperialisten und ihre einheimischen Gefolgsleute. Hier wird der Eindruck erweckt, als stünden alle Nicht-Muslime grundsätzlich einem *sharīʿa*-Staat positiv gegenüber. Nach der Logik der Radikalen ist das sicherlich nachvollziehbar, denn als Idealstaat ist er auch für Nicht-Muslime die beste aller Welten. So wird der Slogan *raḥma li-al-ʿālamīn* (Segen für die ganze Welt) interpretiert. Wer das nicht einsehe, sei ein Aufrührer und müsse als solcher behandelt werden. Im Übrigen würden nach fundamentalistischer Lesart Nicht-Muslime sowieso bestenfalls als *dhimmī* akzeptiert, also Schutzbefohlene, die zwar den Schutz des Staates genießen, solange sie Wohlverhalten zeigen, auf der anderen Seite aber keine gleichen Rechte besitzen. Ein weiterer Vertreter des radikalen Islam, Syamsuddin Arif, brachte es in seinem Artikel "Was ist falsch am religiösen Pluralismus?" (*Apa salahnya pluralisme agama?*) folgendermaßen auf den Punkt:

> "Die nicht-muslimische Minderheit, die 'ehrlich' ist, soll man beschützen. Jene aber, die Verrat üben und den Islam und die islamische Umat anfeinden, müssen bekriegt werden. So sind die *rule of the game*, damit sich eine friedliche Koexistenz entwickeln kann."[30] (Arif 2005)

Religion und Identität: Muslime und Nicht-Muslime in Südostasien, ed. Fritz Schulze and Holger Warnk (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2008), p. 36.

The framing of the West as 'already-in-crisis' is also evident in the conservative arguments against extramarital sexual relationships. Claiming to have cited a German publication, in one of the proceedings, an ally of AILA, Syamsuddin Arif affirmed that by 2060 aging people would predominantly populate Germany (Constitutional Court 2016b, 18). This is all because of the country's liberal attitudes toward extramarital sexual relationships and adultery. This claim is most likely underpinned by the allegation of the Germans' declining interest in marriage and reproduction, as people would rather have extramarital sexual relationships than enter the traditional institution of marriage. In a similar vein, other European countries, according to Arif, are now also facing similar threats concerning demographic crisis due to their low birth rates. He, however, did not explicitly mention the country names. It is worth noting here that marriage rates have been declining across the world and that falling fertility correlates closely with increasing wealth. However, the issue I would like to raise is that the current discourse deployed by conservative oversimplifies an assemblage of factors leading to people's lost interest in marriage, ranging from demographic changes, advancement of women's rights, risk aversion, capitalism, consumerist lifestyle, and changes in religiosity, among other factors (Kislev 2019, 19–42).

Hendri Yulius Wijaya, *Intimate Assemblages: The Politics of Queer Identities and Sexualities in Indonesia* (New York: Palgrave Macmillan/Springer Nature, 2020)

Orang yang berpikir radikal disebut filosof, mereka adalah kelompok orang-orang yang di zaman sekarang kita panggil sebagai saintis, karena waktu itu belum dikenal pemisahan dan pembedaan sempit seperti yang dikenal saat ini antara filsafat dan sains, antara filsuf dan saintis, antara ahli biologi dan ahli geologi, antara ahli fisika dan ahli kimia, antara ahli hukum (*mujtahid*) dan ahli antropologi.

Bahkan sehingga zaman Isaac Newton (1642-1727), kajian mengenai fenomena-fenomena alam yang kini kita namakan 'fisika' masih disebut 'filsafat alam'. Simaklah judul karya monumentalnya: *Philosophiae naturalis principia mathematica* –prinsip-prinsip matematis dari filsafat alam (1687) Adapun istilah '*scientia*' dan turunannya *(science, scienza, sains)* dalam arti yang sempit baru marak digunakan sejak dua abad terakhir ini bahkan penganut *'logical positivism'* atau *'logical empiricism'* semacam Bertrand Russell, Alfred Jules Ayer, Ludwig Wittgenstein, dan Rudolph Carnap menyatakan bahwa filsafat bukanlah ilmu tentang Tuhan, alam dan manusia yang kini sudah dikapling-kapling menjadi teologi, fisika, biologi, kimia, psikologi, antropologi, sosiologi, ekonomi dan sebagainya itu, akan tetapi uraian logis serta matematisasi bahasa yang digunakan oleh ilmuwan sebagai medium penyampai pengetahuan. [5]

---

4 Soetiksno, Filsafat Hukum, (Jakarta : PT. Pradnya Paramita) , 2003, hal. 38.

5 Syamsuddin Arif, Filsafat Islam:Tinjauan Historis-Kritis, http://www.insistnet

FILSAFAT HUKUM

DIALEKTIKA WACANA MODERNIS

Dr. Kelik Wardiono, S.H., M.H.
Saepul Rochman, S.H., M.H.

Dr. H. Rojikin, S.H., M.Si.

Manunggaling Islam Jawa

SPEKTRUM MULTIKULTURALISME ISLAM KONTEMPORER

Muslim Jawa diberi label dengan nama Muslim sinkretis.[13] Kondisi tersebut karena pengaruh adanya peralihan dari kerajaan Islam Demak yang berbasis Islam normatif ke kerajaan Islam Mataram yang mengkombinasi elemen-elemen Jawa, Islam dan warisan Hindu-Budha yang merupakan tradisi dari Majapahit pra Islam.[14] Ricklefs menyatakan bahwa Islam *abangan* disebutnya sebagai Islam yang keislamannya tidak lebih daripada sekedar komitmen formal dan nominal saja dan adanya pengaruh mistik Hindu-Budha yang mendukung protipe Islam Jawa yang mistik.[15] Pada tahun 1960-an Geertz menyimpulkan tentang tiga varian Islam Jawa meliputi *abangan*, *santri*, dan *priyayi*.[16] Menurut Bruinessen santri adalah Muslim yang melaksanakan praktik ibadah secara keras, abangan adalah Muslim nominal yang masih mengikuti pola kepercayaan praktik budaya sinkretis, sedangkan priyayi adalah varian Muslim elit.[17] Karena itu, mereka beranggapan bahwa pengaruh Islam terhadap jiwa dan budaya pada masyarakat amat sedikit, kecil dan tipis sekali.[18]

---

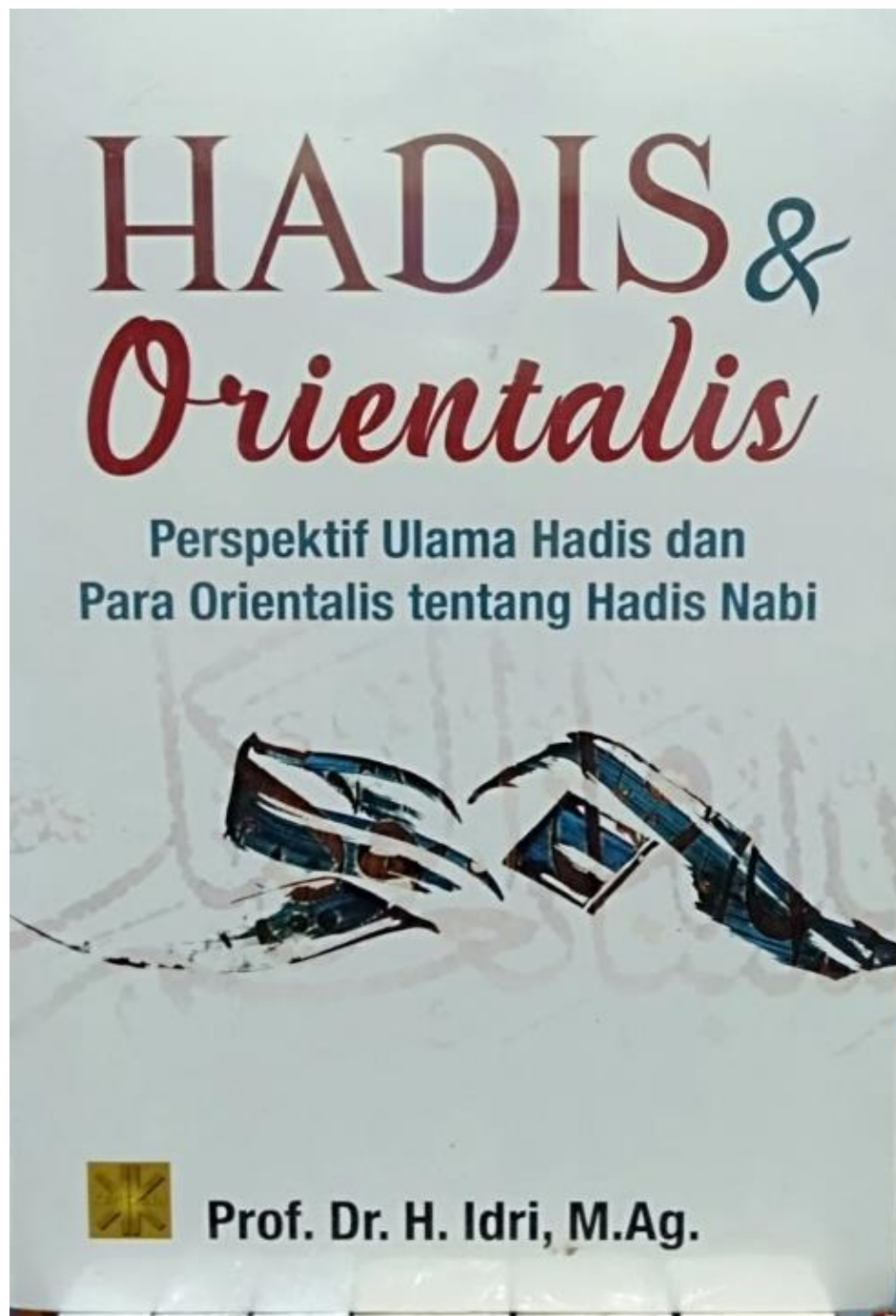
[15]M.C. Ricklefs, *Polarizing in Javanese Society, Islamic and Other Vision, C 1830-1930*, (Singapore: NUS Press, 2007), 3.

[16]Clifford Geertz, *The Religion of Java*, 5-6.

[17]Martin van Bruinessen, "Global and Local in Indonesia Islam" accessed tanggal 23 Januari 2014.

[18]Syamsuddin Arif, "Islam di Nusantara: Historiografi dan Metodologi" *Jurnal Islamia*, Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam, (Jakarta: Islamia, 2013), 23.

Epistemologi Islam yang dilakukan Syamsuddin Arif misalnya menunjukkan bahwa di dalam Fikih dan *Ushul Fiqh* sudah terdapat epistemologi Ilmu. Terkait dengan Fikih dan *Ushul Fiqh*, Syamsuddin Arif mengatakan, bahwa sebagai suatu ilmu yang diderivasi dari Al-Qur'an dan Sunnah, fikih memerlukan kerangka teoretik atau metodologi berpikir yang disebut *Ushul Fiqh*. Yaitu pengetahuan tentang dalil-dalil fikih secara umum, cara mempergunakannya, serta pengetahuan tentang orang yang menggunakan dalil-dalil tersebut. Ia begitu penting dalam menderivasi hukum. Fungsi dan perannya mirip logika dalam filsafat. Jika logika dapat menghindarkan seseorang melakukan kesalahan (*fallace*) dalam berargumentasi, maka *ushul fiqih* mencegah seorang *faqih* berbuat kesalahan dalam menderivasi hukum.[20] *Ushul Fiqh* adalah disiplin ilmu yang memiliki prinsi-prinsip epistemologi, bukan sekadar metodologi penderivasian hukum. Masalah *qath'i* dan *zhanni*, *syakk* dan *wahm*, *mutawir* dan *ahad*, misalnya merupakan beberapa contoh yang sangat kental muatan epistimologinya, sebab di situ menyangkut persoalkan sumber ilmu, validitas ilmu dan tingkat kebenaran ilmu.[21]

[20] Lihat Syamsuddin Arif , "Prinsip-prinsip Epistemologi Islam" dalam Adian Husaini, dkk, *Filsafat Ilmu*, (Jakarta: Gema Insani, 2013), hlm. 131.

seluk beluk bangsa-bangsa itu dari masa ke masa dan pada akhirnya dapat memperjelas keberadaan masing-masing. Menurut Montgomery Watt, yang dikutip oleh Syamsuddin Arif, metode orientalis dalam mengkaji sejarah Islam secara umum sebagai berikut:

a. Fokus kajian diarahkan bukan terhadap *madzhab* atau kelompok yang tidak jelas ketua serta anggotanya, akan tetapi pada setiap tokoh dan pendapatnya. Maka yang dijadikan objek kajian, misalnya, al-Jāhiẓ dan pemikiran teologinya, bukan al-Jāhiẓiyyah.
b. Nama-nama sekte yang disebut dalam literatur klasik tidak boleh diterima apa adanya, kecuali jika dapat diidentifikasi siapa menamakan siapa.
c. Sumber rujukan yang lebih awal harus lebih diperhatikan, karena dianggap lebih besar kemungkinan aslinya.
d. Semua pandangan mesti dikaitkan dengan konteks sejarah dan situasi politik pada masanya, karena acap kali sebuah doktrin teologi yang abstrak, ternyata ada revelansi politiknya.[59]

4. Aspek Politik

Ketertarikan Barat terhadap politik dunia Timur tidak dapat dilepaskan dari fenomena kolonialisme Barat pada Timur. Sebagaimana telah dijelaskan, orientalisme muncul untuk kepentingan penjajahan Eropa

[59] Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), hlm. 55.

7. Syamsuddin Arif menulis jurnal dengan judul *Ibn 'Arabi and the Ambiguous Verses of the Quran: Beyond the Letter and Pure Reason*. Arif menyimpulkan bahwa terkait dengan ayat-ayat mutashābihāt ia menegur orang-orang yang menafsirkan ayat tersebut dengan pendekatan takwil rasional seperti yang dilakukan kaum filosof dan teolog, karena itu akan membatasi makna dari al-Qur'an itu sendiri. Pada dasarnya segala macam arti yang bisa masuk dalam al-Qur'an itu sah adanya dan jika menemukan makna yang ambigu dalam al-Qur'an berarti itu adalah ketidaksempurnaannya dan kegagalannya dalam memahami al-Qur'an.[56]
8. Syed Rizwan Zamir menulis jurnal dengan judul *Tafsir al-Qur'ān bi'l Qur'ān: The Hermeneutics of Imitation and Adab in Ibn 'Arabi's Interpretation of the Qur'ān*. Zamir berkesimpulan bahwa Ibn 'Arabī menggunakan hermeneutika yang disebut dengan hermeneutika imitasi karena ia berusaha mengikuti gaya al-Qur'an. Makanya dalam penafsirannya seringkali ditemukan tidak sistematis dan inkonsistensi dalam metodologi sumber dan kaidahnya. Perbedaanya Zamir hanya membahas terkait dengan hermeneutika yang dilakukan oleh Ibn 'Arabī.[57]

[56] Syamsuddin Arif, "Ibn 'Arabi and the Ambiguous Verses of the Quran: Beyond the Letter and Pure Reason" dalam *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies*, Vol. 2, No. 2, 2017.

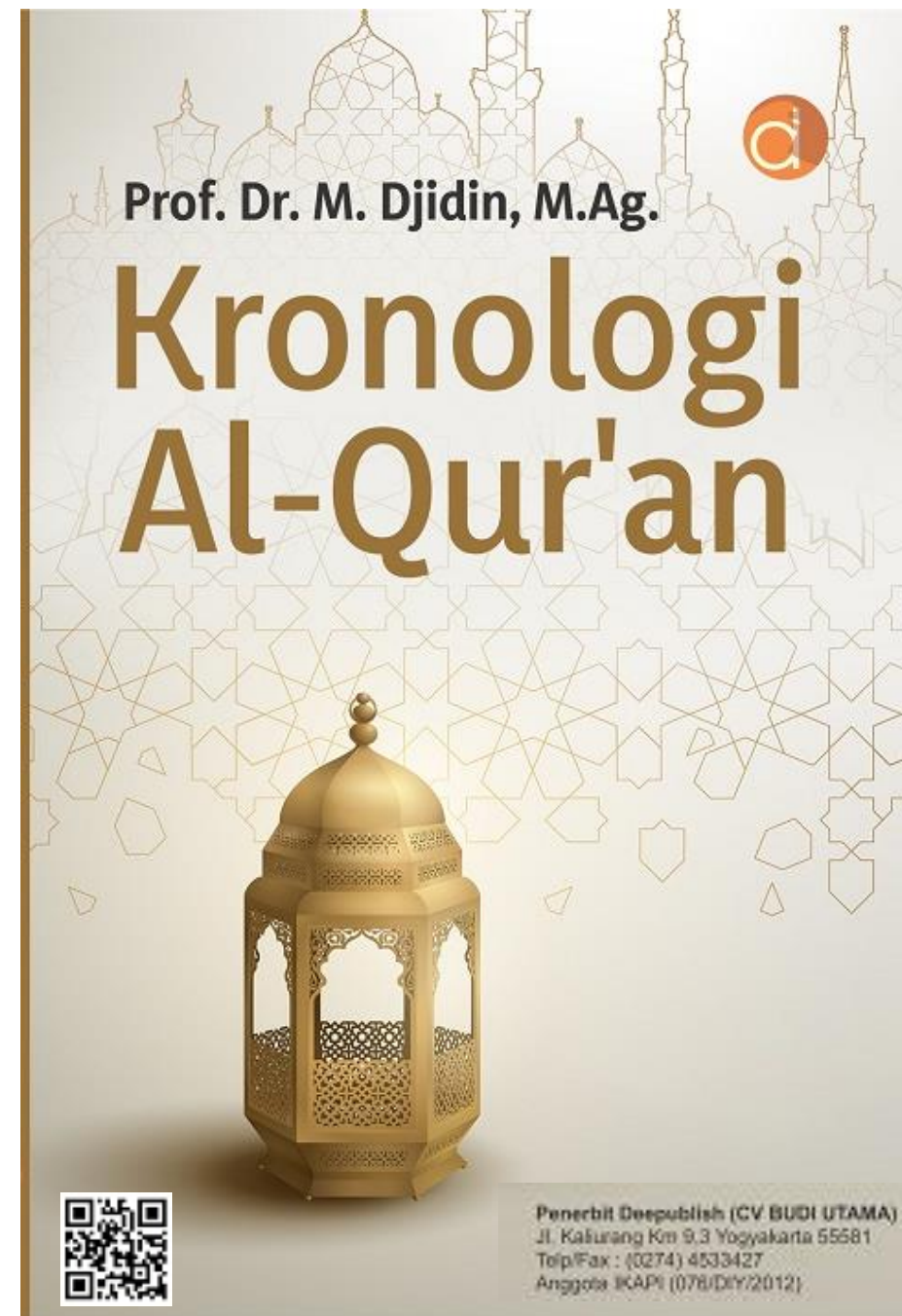
[57] Syed Rizwan Zamir, "Tafsir al-Qur'ān bi'l Qur'ān: The Hermeneutics of Imitation and Adab in Ibn 'Arabi's Interpretation of the Qur'ān" dalam *Islamic Studies*, 50:1, 2011, h. 05-23.

Wahyu hanya dapat diketahui oleh manusia melalui bentuk pada peringkat kedua. Peringkat kedua ini dalam istilah Arkoun dinamakan "edisi dunia". Menurutnya, pada peringkat ini wahyu telah mengalami modifikasi, revisi, dan substitusi.[20]

Adapaun pendapat yang menolak, misalnya Syamsuddin Arif. Menurutnya, Al-Qur'an pada dasarnya bukanlah tulisan, tetapi merupakan bacaan dalam arti ucapan dan sebutan. Proses pewahyuannya maupun cara penyampaian, pengajaran, dan periwayatannya dilakukan melalui lisan dan hafalan, bukan tulisan. Sejak zaman dahulu yang dimaksud dengan membaca Al-Qur'an adalah membaca dari ingatan. Tulisan hanya berfungsi sebagai penunjang semata-mata karena ayat-ayat Al-Qur'an dicatat dituangkan menjadi tulisan ke atas tulang, kayu, kertas, daun berdasarkan hafalan, bersandarkan apa yang sebelumnya telah tertera dalam ingatan sang *Qâri*'. Proses transmisi semacam ini dengan *isnâd* secara mutawatir berlanjut dari generasi ke generasi, demikian sampai hari ini, dinilai berhasil menjamin keutuhan dan keaslian Al-Qur'an sebagaimana diwahyukan oleh malaikat Jibril kepada Nabi saw.[21]

[21] Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta, Gema Insani, Cet. I, 2008, hlm. 10.

quanta

Kata Pengantar oleh
Prof. Dr. Komaruddin Hidayat

Satu Tuhan Banyak Agama

Pandangan Sufistik
Ibn 'Arabi, Rumi dan Al-Jili

Media Zainul Bahri

syariat datangnya dari Allah, dan syariat Muhammad menutup semuanya dan (menutup) bagi munculnya syariat baru. Pernyataan Ibn 'Arabi bahwa hatinya telah menerima berbagai bentuk berarti ia adalah pengikut syariat Muhammad karena seluruh bentuk yang ada telah tercakup dalam syariat Muhammad.[415]

Senada dengan Su'ad, Syamsuddin Arif, seorang sarjana Muslim dari ISTAC, juga memandang bahwa syair cinta Ibn 'Arabi di atas dijelaskan dalam bab yang lain dalam *Futuhat* tentang *maqam* cinta (bab 178, *fi maqam al-mahabbah*). Dalam bab ini, Ibn 'Arabi menjelaskan empat macam cinta: *pertama*, cinta kepada Tuhan (*al-hubb al-ilahi*), *kedua*, cinta spiritual (*al-hubb al-ruhani*), *ketiga*, cinta kodrati (*al-hubb al-thabi'i*), dan *keempat*, cinta material (*al-hubb al-'unsuri*). Setelah menjelaskan satu-persatu, Ibn 'Arabi kemudian menegaskan bahwa cinta kepada tuhan harus dibuktikan dengan mengikuti syariat dan sunah rasul-Nya, Muhammad Saw (*al-ittiba' li-rasulihi shallallahu 'alayhi wasallama fima syara'a*).[416] Menurut Syamsuddin, yang dimaksud agama cinta menurut Ibn 'Arabi adalah Islam, yaitu agama syariat dan sunah Muhammad, dan bukan *la religion du coeur* (kesatuan agama) *versi* Schuon dan para pengikutnya.[417]

Bahkan, menurut Syamsuddin Arif, salah satu sarjana muslim eksklusif, hanya "minoritas muslim yang lurus yang wajib dilindungi, namun mereka yang berkhianat dan memusuhi Islam dan umat Islam harus diperangi. Demikianlah, menurut Arif, *rule of the game*-nya, sehingga *peaceful coexsistence* dapat terwujud. Sebaliknya, jika aturan main itu dilanggar maka timbulnya berbagai macam konflik akan sulit dihindari".[70]

Untuk memberi motivasi kepada umat Islam agar bersedia memerangi mereka yang non-Islam, ditampilkanlah ayat-ayat al-Qur'an yang mewajibkan mereka untuk berjihad di jalan Allah dan ayat-ayat yang menyebut mereka sebagai mati syahid yang dijanjikan masuk surga ilahi. Ayat-ayat al-Qur'an tentang jihad, mati syahid dan surga ilahi yang sebenarnya masih interpretable itu mereka reduksi maknanya. Jihad

[70] Syamsuddin Arif, *Islam dan Diabolisme Intelektual* (Jakarta:INSIST, 2017), hlm. 84

Dr. Aksin Wijaya

IRCiSoD

Kontestasi Merebut Kebenaran Islam di Indonesia

dari Berislam secara Teologis ke Berislam secara Humanis

Pengantar:
Prof. M. Mas'ud Said, MM., Ph.D.
(Ketua PW ISNU Jawa Timur dan Direktur Pascasarjana UNISMA Malang)

Dr. Mahrus eL-Mawa
(Pegiat Studi Keislaman Nusantara, dan Kasi Penelitian dan Pengelolaan HKI Dit. PTKI, Ditjen Pendis Kementerian Agama RI)

Tentu banyak pakar yang mengkaji dan meneliti faktor-faktor yang menyebabkan kemunduran atau ketertinggalan umat Islam dibanding dengan bangsa-bangsa lain di dunia ini. Ada banyak tawaran pemikiran dan solusi yang telah diberikan. Secara spesifik, Syamsuddin Arif menuliskan sebab-sebab kemunduran sains di dunia Islam. Dalam ungkapannya yang menarik, Arif mengatakan mengingat pelbagai karya dan prestasi yang dicapai oleh para ilmuwan Muslim hingga abad ke-14 Masehi, para ahli sejarah sains banyak yang tak habis pikir mengapa perjalanan sains di dunia Islam seolah-olah mendadak berhenti. "*This situation is a deep puzzle about which many have speculated for at least the last 150 years",* kata Toby E. Huff.[51]

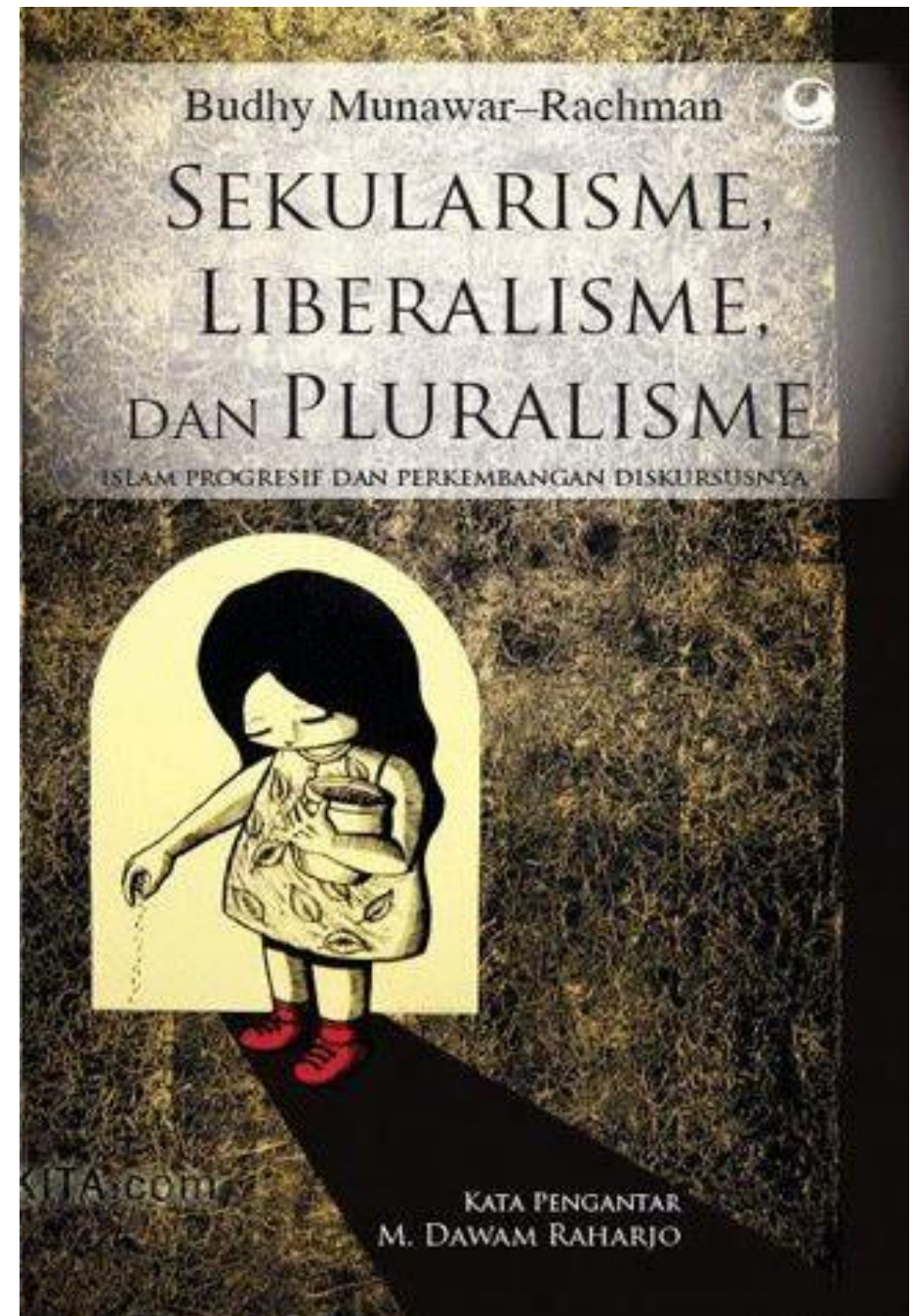
Menurut Prof. Sabra, sebagaimana dikutip oleh Arif, kemunduran merupakan fase keempat dari proses yang disebutnya sebagai "apropriasi" itu. Pada tahap ini aktivitas saintifik mengalami reduksi karena lebih diarahkan untuk memenuhi kebutuhan praktis. Sains menyempit wilayah dan perannya menjadi sekadar pelayan agama (*handmaiden of religion*). Se-

[51] Syamsuddin Arif, "Sains di Dunia Islam: Fakta Historis-Sosiologis" dalam, *Islamic Science, Paradigma, Fakta dan Agenda*, Jakarta: Insisit, 2016, h. 90-91.

Hanya masalahnya sejak fatwa MUI tentang pengharaman sekularisme, liberalisme dan pluralisme (2005), gagasan sekularisme, liberalisme dan pluralisme menjadi kontroversial di Indonesia. Orang yang menerimanya akan dianggap sebagai "orang sekular" yang "jauh dari ajaran agama yang benar".[19] Sekularisme, liberalisme dan pluralisme ini merupakan tiga konsep yang dianggap berbahaya, oleh karena itu mereka yang tidak senang dengan tiga konsep ini, menyebut orang yang mengikuti paham ketiganya ini disebut orang-orang yang sudah terjangkit penyakit "sepilis"—akronim dari sekularisme, pluralisme dan liberalisme.[20]

---

[19] Adian Husain, *Pluralisme Agama: Haram! Fatwa MUI yang Tegas & Tidak Kontroversial* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005).

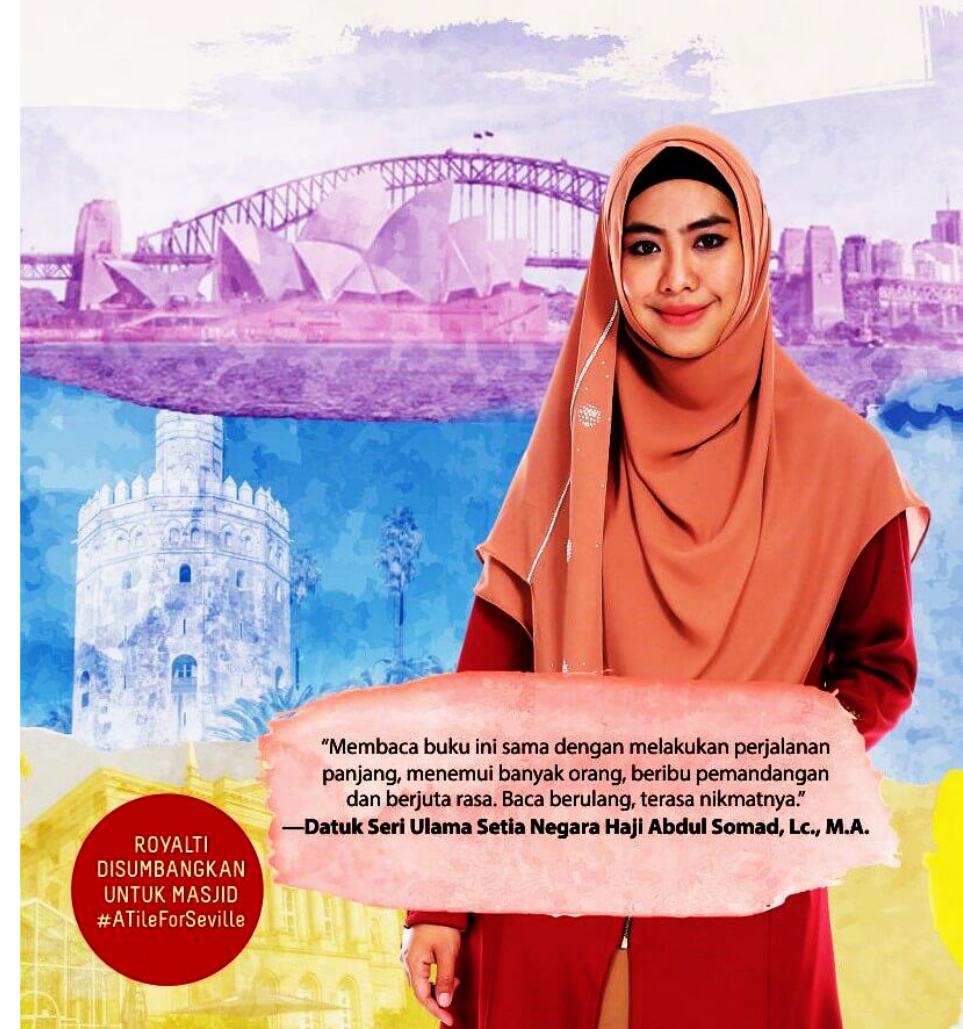
[20] Suatu contoh respons dari tokoh yang tidak senang dengan perkembangan diskursus Islam di Indonesia mengenai ketiga isu ini adalah Dr. Syamsuddin Arief, alumnus ISTAC Universitas Antarbangsa (UIA) Kuala Lumpur, Malaysia, yang menulis bahwa tuduhan terhadap MUI tidak mengkaji terlebih dahulu mengenai pengertian konseptual ketiga isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme mengesankan bahwa seolah-olah para ulama itu bodoh dan tidak mengerti apa yang dikatakannya. "Padahal tidak demikian. Sesungguhnya sepak terjang kaum liberal itu telah cukup menjelaskan maksud liberalisme dan pluralisme agama yang mereka usung. Berbagai kegiatan (diskusi, seminar, *workshop*, *talkshow*) maupun tulisan (buku, artikel) yang mereka publikasikan di media massa, hampir seluruhnya mengasong pemikiran-pemikiran liar. Misalnya pengingkaran terhadap otentisitas kitab suci al-Qur'an, membolehkan orang Islam menyampaikan selamat natal kepada orang Kristen, membolehkan wanita Muslimah nikah dengan laki-laki non-Muslim, dan lain sebagainya. Demikian pula paham sekularisme yang malah dikatakan membawa berkah dan karena itu perlu diadopsi dan diterapkan oleh kaum Muslim ... Argumen kaum liberal ini mirip maling yang, ketika diringkus, berusaha mengelak dengan berkata, "Definisi Anda tentang 'maling' itu keliru!" *Lihat*, Syamsuddin Arif, "Legitimasi Fatwa MUI" dalam *Orientalisme & Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), h. 116-117.

Kondisi ini juga mengingatkanku atas ucapan Profesor Abdullah Saeed saat di Australia, bahwa tidak ada salahnya belajar Islam di Barat, namun pesannya, "Pastikan kokoh dulu akidahnya, kembalikan segala sesuatu kepada Al-Quran dan hadis, sehingga berbagai macam ilmu yang masuk, serta lingkungan yang ada di sekitar, membantumu semakin saleh, bukan justru menjerumuskanmu."

Ya, memang diperlukan kematangan intelektual dan spiritual untuk mempelajari Islam di Barat, salah satunya di Jerman, agar tak menelan bulat-bulat tradisi intektual Barat. Ini juga membuatku teringat pada pendapat Dr. Syamsuddin Arif, "Muslim tetap harus belajar di Barat dengan niat untuk menambah ilmu pengetahuan, menambah pengalaman, memperluas wawasan *lillâhi ta'âla* (demi meraih ridha Allah), dan bukan *li dunyâ ya yushîbuhâ* (demi mendapatkan dunia)." Dengan begitu, akan muncul ulama-ulama yang mengajak orang mempelajari Islam dengan iman, hingga Islam yang dipelajari akan semakin mengokohkan akidah kita.

mizania

OKI SETIANA DEWI

Sebentang Kearifan dari Barat

ISLAM DALAM PERJALANAN ANTARA AUSTRALIA, JERMAN, DAN SPANYOL

"Membaca buku ini sama dengan melakukan perjalanan panjang, menemui banyak orang, beribu pemandangan dan berjuta rasa. Baca berulang, terasa nikmatnya."
—Datuk Seri Ulama Setia Negara Haji Abdul Somad, Lc., M.A.

ROYALTI DISUMBANGKAN UNTUK MASJID #ATileForSeville